

## HYBRIS CONTRA NATURAM

*HYBRIS CONTRA NATURAM*

Tatiana Ribeiro\*  
Henrique Cairus\*\*

### RESUMO

A *hýbris*, cujo conceito é discutido brevemente neste artigo, normalmente é tratada, na cultura grega arcaica e clássica, como um atentado contra mortais ou imortais. Para que exista uma *hýbris*, é necessário haver um excesso em relação a certo limite e uma contrapartida punitiva, a partir de uma *themistosýnē*, de um senso específico de justiça, um pouco diverso da *dikaiosýnē*. Este artigo propõe que se pense na *hýbris* contra a *phýsis* (cujo conceito também é discutido brevemente), como uma forma de entender-se tanto a contrapartida punitiva que redundava em doença (individual ou coletiva) quanto a forma de evitar ou contornar as consequências ou mesmo o cometimento da *hýbris* a partir da aplicação de conhecimentos específicos.

PALAVRAS-CHAVE: *hýbris*; natureza; medicina hipocrática; *thémis*; excesso.

### ABSTRACT:

*Hybris*, the concept which is briefly discussed in this article, is frequently looked upon, in archaic and classical Greek culture, as an outrage against mortals or immortals. For a *hybris* to exist, an excess is required regarding a given threshold and a retaliatory counterpart, from a *themistosynē*, a specific sense of justice, a little different from *dikaiosynē*. This article proposes to think of *hybris* against *physis* (a concept which is also briefly discussed here), as a way of understanding both the punitive counterpart that results in illness (individual or collective) and the means to avoid or circumvent the outcome or even the perpetration of *hybris* through the application of particular knowledge.

KEYWORDS: *hybris*; nature; hippocratic medicine; *themis*; excess.

Nick Fisher, em 1992, apresentou ao mundo seu extenso e profundo estudo sobre a *hýbris*, ao qual deu o significativo subtítulo de “um estudo sobre os valores de honra e vergonha na Grécia Antiga” (*Hybris: a study in the values of honour and shame in Ancient Greece*). Esse ensaio, em tudo impressionante, foi resenhado em 1994 por Douglas Cairns, que, dois anos depois, escreveu seu histórico artigo “Hybris, dishonour, and thinking big” (CAIRNS, 1996), publicado no *Journal of Hellenic Studies*.

Tanto o vasto estudo de Fisher quanto o artigo de Cairns tornaram-se bibliografia referencial e incontornável para o estudo do conceito de *hýbris*. Duas décadas depois, a esses

---

\* Professora Adjunta de Língua e literatura grega, Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: [tatianarib@gmail.com](mailto:tatianarib@gmail.com).

\*\* Professor Titular de Língua e literatura grega, Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: [hcairus@ufrj.br](mailto:hcairus@ufrj.br).

dois marcos referenciais da fortuna crítica acerca desse conceito somou-se a coletânea organizada por Camerotto e Carniel, intitulada *Hybris: I limiti dell'uomo tra acque, cieli e terra*, trazida à luz em 2014.

Essas três obras referenciais fazem percorrer pela literatura e pela história um mesmo conceito, que, de resto, recebe de cada autor um tratamento próprio. O interesse de Cairns na dependência conceitual da *hýbris* parece, efetivamente, ter aberto caminho para as pesquisas que Camerotto e Carniel empreenderam no lapso de vinte anos.

Essa mesma trilha seguimos aqui neste artigo em que, não obstante, vai tratar a *hýbris* como uma chave de inteligibilidade da qual fartamente se serviram gregos antigos de vários tempos e espaços para pensar a própria ideia de ética.

A *hýbris* é um conceito flutuante ou dependente, uma vez que o limite ultrapassado sempre se sujeita a sistemas morais e axiológicos vigentes. É, portanto, escusado dizer que uma *hýbris* na *Ilíada* não é uma *hýbris* na tragédia, por exemplo.

No universo (quase) pan-helênico da aurora do século VI a. C., o conceito encontra seu novo limite, um novo limiar; paulatinamente, pois, vai-se afastando de um ideal mítico e bélico que tem por baluartes a *eusébeia*, a piedade, e a soberania individual e coletiva (ou ambas simultaneamente, como no caso do Aquiles da *Ilíada*).

Dos poucos textos que nos chegaram do século VI a. C., quase todos por meio de citações de outros autores antigos posteriores, ouvem-se vozes mais ou menos nítidas que já apregoam o princípio norteador de uma ordem políade. Tal princípio se traduzia pelo adágio μηδὲν ἄγαν, ‘nada [seja] excessivamente’, um preceito que os latinos saberiam traduzir por sua *aurea mediocritas*.

Esse princípio axiomático lendariamente inscrito no pórtico de Delfos traduz o norte de uma nova organização social. A expressão se repete em inúmeras obras e, aos poucos, vai adentrando mentes e corações. O orfismo, que agregava prestigiosas personalidades no universo pan-helênico, assimilou esse princípio e contribuiu inegavelmente para sua preponderância. Dentre os órficos que se sobressaem nesse papel destaca-se, pelos escassíssimos fragmentos que nos chegaram, Alcmeon de Crotona. Aécio, doxógrafo do I ou II séc. a. C., por outro lado, oferece um breve testemunho da teoria do médico ou fisiólogo de Crotona acerca da saúde, teoria que veremos presente em todos os tratados do *Corpus hippocraticum*, sem exceção:

Ἀλκμαίων ἔλεξε τῆς μὲν ὑγιείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν <ἰσονομίαν> τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικὴν φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν. καὶ νόσον συμπίπτειν ὡς μὲν ὑφ' οὗ ὑπερβολῇ θερμότητος ἢ ψυχρότητος, ὡς δὲ ἐξ οὗ διὰ πλῆθος τροφῆς ἢ ἔνδειαν, ὡς δ' ἐν οἷς ἢ αἷμα ἢ μυελὸν ἢ ἐγκέφαλον. ἐγγίνεσθαι δὲ τούτοις ποτὲ κακὰ τῶν ἐξωθεν αἰτιῶν, ὑδάτων ποιῶν ἢ χῶρας ἢ κόπων ἢ ἀνάγκης ἢ τῶν τούτοις παραπλησίων. τὴν δὲ ὑγίαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν.

Alcmeon disse ser a constituição da saúde o equilíbrio das propriedades: do úmido, do seco, do frio, do quente, do amargo, do doce e dos restantes, e a monarquia entre eles produz doença, pois a monarquia de cada uma é o que causa destruição. Assim, a doença sobrevém por um lado quando há um excesso de calor ou de frio, ou de outras, quando devida à abundância ou à carência de um alimento, o que ocorre em partes como o sangue, a medula ou o cérebro. Essas partes podem ser também afetadas por causas externas, como certas qualidades de águas, certas regiões, pela fadiga ou por experimentar-se uma necessidade ou devido ao que lhes estiver perto. Mas, ainda quanto à saúde, ela é a justa medida da mistura das qualidades.

(Aetius, V,xiv, 1; Alcmeon fr.4DK)

A menção à monarquia sublinha o ambiente político da forja do conceito de saúde. Anaximandro (1DK), para quem a tensão entre contrários resulta em uma *dike* (justiça), já advertira que a prevalência de uma substância sobre outra consiste na injustiça, *adikia*. Alcmeon, efetivamente, leva essa teoria ao corpo e à compreensão da saúde como um equilíbrio (isonomia) das propriedades que a compõem, enquanto a doença se configura como a monarquia de uma dessas propriedades.

Os termos isonomia e monarquia marcam, de fato, a aplicação de conceitos políticos à esfera somática. A isonomia, preceito políade da reforma de Clístenes, não foi instaurada por uma revolução ou algo parecido: manteve, pois, privilégios e desprestígios, porque seu propósito não era igualar homens, mas normatizar categorias, dando-lhes limites de ação e dimensão. Mesmo a reforma de Sólon, a julgar pela *Constituição de Atenas* de Pseudo-Aristóteles, não propôs uma isonomia que pudesse ser entendida como igualdade de direitos entre pessoas ou mesmo entre cidadãos, aos quais ao menos lhes interpunha condições de reivindicações legais similares, senão as mesmas. Condições jurídicas certamente não são direitos, e, traduzindo o princípio para o corpo, proporcionalidade não é igualdade.

No século VI a.C. a máxima *τίκτει ὕβριν κόρος* [a saciedade engendra a *hybris*] já havia ganhado grande repercussão e prestígio, podendo ser encontrada tanto em Sólon (6,3W) quanto no aristocrático e ressentido *Corpus Theognideum* (153).

Nos séculos V e IV a.C., o princípio de Alcmeon, tradução fisiológica do *μηδὲν ἄγαν*, ganhou vulto por meio dos textos das escolas médicas de Cós e Cnido. Platão refere-se a esse princípio no *Banquete*, no discurso do médico Erixímaco: “pois a medicina, para dizê-lo

resumidamente, é um conhecimento do que há de erótico no corpo, em relação à repleção e à vacuidade” [ἔστι γὰρ ἰατρική, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν, ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν (*Banquete*, 186c)].

A ideia de isonomia não nos parece, contudo, equivaler à de equidade. Isonomia não é igualdade de *nómos*, mas aplicação generalizada de um *nómos* que se respalde numa *díke* que não garante igualdades, mas assegura lugares. Tais garantias, portanto, não fundamentam uma igualdade de medidas, mas uma proporcionalidade daquilo que é fundamental ou vital. No corpo, os humores.

É, pois, dessarte que desponta a célebre definição hipocrática de saúde, que, conquanto definitivamente hipocrática, não foi formulada por Hipócrates, mas por seu genro, Pólibo, no tratado *Da natureza do homem*:

Τὸ δὲ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ἐν ἐωυτῶι αἷμα καὶ φλέγμα καὶ χολὴν ξανθὴν τε καὶ μέλαιναν, καὶ ταῦτ' ἐστὶν αὐτέῳ ἡ φύσις τοῦ σώματος, καὶ διὰ ταῦτα ἀλγέει καὶ ὑγιαίνει. υγιαίνει μὲν οὖν μάλιστα, ὁκόταν μετρίως ἔχη ταῦτα τῆς πρὸς ἄλληλα κρήσιος καὶ δυνάμιος καὶ τοῦ πλήθους, καὶ μάλιστα μεμιγμένα ἢ ἀλγέει δὲ ὁκόταν τι τούτων ἔλασσον ἢ πλεόν ἢ ἢ χωρισθῆι ἐν τῶι σώματι καὶ μὴ κεκρημένον ἢ τοῖσι ζύμπασι.

O corpo do homem contém sangue, fleuma, bile amarela e negra, esta é a natureza do corpo, através da qual adocece e tem saúde. Tem saúde precisamente quando estes humores são harmônicos em proporção, em propriedade e em quantidade, sobretudo quando são misturados. O homem adocece quando há falta ou excesso de um desses humores, ou quando ele se separa no corpo e não se une aos demais. (*NH*, 4Litré).

A concepção de uma saúde homeostática frutificou e instalou-se no núcleo do mecanicismo clássico, ainda que o *corpus hippocraticum* tenha sido lido também (talvez majoritariamente) sob a chave vitalista. A ideia da homeostase, a saúde no e pelo equilíbrio, foi revivida por Walter Cannon (*The wisdom of the body*, 1932), em sua obra *A sabedoria do corpo*, da primeira metade do século XX, uma apologia, a um só tempo, da homeostase e do princípio da *vix medicatrix naturae*, uma máxima difusa e difundida, aparente apologia da prática expectante, e que promove uma ideia que já se encontra no *Corpus hippocraticum*: *νοῦσῶν φύσις ἰητροί* [as naturezas são médicas da doença] (*Epidemias*, VI, 5,1). Cannon a traduz, defende e incorpora, como se pode ler neste representativo excerto:

A capacidade que os seres vivos têm de manter sua própria constância vem, há muito, impressionando os biólogos. A ideia de que a doença é curada pelos poderes naturais, por uma *vis medicatrix naturae*, ideia já defendida por Hipócrates em 460-377 a.C., implica a existência de meios aptos a operarem corretivamente logo que o estado normal do organismo é perturbado. (CANNON, 1946, p. 10-11).

A ideia é, até certo ponto, bem hipocrática, ainda que de um ‘Hipócrates’ mediado por Charles Singer, 1922 (SINGER, 1979) e certamente por Joseph-Michel Guadia (1884), e Georges Canguilhem, em sua Tese Doutoral de 1943, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (publicada, inclusive no Brasil, sob o título de *O normal e o patológico*) (CANGUILHEM, 1995), parece ter sido a voz mais eloquente na revisão do tema.

O caráter fenomenológico da saúde hipocrática soa epicurista, pois sua configuração conta com a *ataraxia* e a *aponía*. Mas não há *epokhé* husserliana na medicina hipocrática, e, assim, esse plano fenomênico é conferido (e definido) pela isonomia apresentada por Alcmeon. Trata-se, mais uma vez, da aplicação de um princípio exterior, do macrocosmo ao microcosmo somático. Em última instância, uma ideia que, em sua forma básica, povoa todo o imaginário grego ao menos a partir do final do século VI. E Claude Bernard o faz ressoar, em 1853, com sua teoria da glicogênese, em meio a qual elabora sua teoria do meio externo e do meio interno. Essa operação intelectual de relacionar o macro ao microcosmo não se reduz a uma analogia ou a uma estratégia de inteligibilidade, mas um *continuum* de domínios com fronteiras por vezes pouco delineadas. Uma dessas fronteiras é a temporalidade, pois a *dýnamis* cíclica é mais potente no macrocosmo, e a linear é mais presente (mas não exclusiva) no plano do microcosmo.

O princípio da φύσις τελεία, da natureza perfeita, assim, é válido para o corpo e para o meio. A saúde é a própria natureza, porque ela tem seu próprio equilíbrio, sua economia (οἰκονομία) que a rege, que rege seus οἴκοι, seus lugares de estar, dentro e fora do corpo, como continuidade ou ἀπομίμησις, como quer o Quarto Livro do *Da dieta*. Trata-se até aqui, portanto, de uma perspectiva utópica, mas longamente hegemônica, de um mecanicismo homeostático que, de fato, a teoria hipocrática humoral, mormente a quadri-humoral, postulava.

A *phýsis* edênica é, contudo, espreitada por algo que lhe é estranho. Pela única coisa que lhe estranha: algo a que os gregos deram o nome de προαίρεσις, a única potência capaz de turvar as plácidas águas do rio da *phýsis*. A *proáiresis* consiste num limite, num *hóros* para a *phýsis*.

A matéria ou o conteúdo desse ὄρος (*hóros*), a *proáiresis*, integra parcialmente (e minimamente) a *phýsis* e que, por isso, só pode ocupar esse lugar limítrofe. E a integra porque compõe a natureza humana e a distingue. Isso, se se adotar a definição — sem dúvida arriscada — de Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco* (1113a10): ἡ προαίρεσις βουλευτική

ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῶν [a *proairesis* é o apetite deliberado pelo que nos concerne]. Até certo ponto, contudo, Vernant (1999, p. 31 *et seq.*) pode ser considerado um fiador dessa via: a *προαίρεσις* compreendida a partir de Aristóteles.

A *προαίρεσις* é, sob esse ponto de vista, uma operação mental de trânsito entre a subjetividade e a objetividade, entre o desejo e a deliberação apta ao ato, considerando o aspecto ético que a *βούλησις* (*boulēsis*) implica, em oposição, por exemplo, à *ἐπιθυμία* (*epithymía*), trazida à tona, para termos comparativos, pelo próprio Vernant.

Um estudo de Alejandro Vigo, publicado em 2012 no periódico mexicano *Tópicos*, detalha os sentidos — dois, segundo o autor — de *προαίρεσις* em Aristóteles. Nesse artigo, Vigo (2012, *passim*) defende a leitura de *προαίρεσις* em duas chaves semânticas, a fim de contemplar a relação que Aristóteles faz desse conceito com a sofística, em oposição à filosofia. De fato, Aristóteles (*Retórica* 11, 1355b15-21; *Refutações Sofísticas* 12, 172b11) associa o ato retórico dos sofistas à *προαίρεσις*, e, se se aplicar o par opositivo formado por *phýsis*<sup>2</sup> e *προαίρεσις* a esse raciocínio silogístico, pode-se chegar até mesmo a uma aproximação entre a filosofia e a *phýsis*. Mas esse silogismo não funciona dessa forma.

Antes de tudo é preciso dizer a esse respeito que a preocupação de Aristóteles é fazer divergir a sofística da dialética, a primeira *κατὰ προαίρεσιν* (conforme a *προαίρεσις*); a segunda, *κατὰ τὴν δύναμιν* (conforme a *dýnamis*) (*EM*, 1355b). O termo *δύναμις* (*dýnamis*) é tomado, nessa passagem, com o sentido que lhe confere a Medicina, o de propriedade capaz de alterar um estado. É um sentido de *dýnamis* diferente daquele o de possibilidade, que se encontra alhures, como, por exemplo, no *Órganon*, e mais acentuadamente, mas não somente, no *Περὶ ἑρμηνείας* (*De interpretatione*).

E esse é um ponto fundamental do pensamento não só aristotélico, mas até mesmo platônico: a relação da dialética — e, por conseguinte, da filosofia — com a *phýsis* segue o protocolo da medicina. É isso, aliás, que se pode entrever em vários momentos dos escritos dos epônimos da filosofia, desde a famosa passagem 270c do *Fedro* (que prescreve para a filosofia a relação que a medicina tece entre o geral e o particular) até o jargão médico que permeia a vasta obra supérstite de Aristóteles. Compreender essa relação é imprescindível para delinear-se os traços mínimos do *hóros* conceitual da *phýsis*, tanto no discurso filosófico quanto no campo da medicina.

<sup>2</sup> Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, 1112a30, divide as causas não humanas em três: *αἰτίαι γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι’ ἀνθρώπου* [De fato, as causas parecem ser *phýsis*, forçosidade e acaso, além da inteligência e de tudo o que é via ser humano]. No entanto, considero aqui a forçosidade e o acaso partes integrantes de uma *phýsis* aristotelicamente teleológica.

A *hýbris*, é claro, deriva da *proáiresis*. Ela redundava de uma deliberação, ainda que movida por uma eventual *áte*. A presença da *proáiresis* na *hýbris* justifica, por exemplo, sua contrapartida em forma de uma *thémis* que se espelha na *dikaiosýne*, qual figura no verso 436 das *Troianas* de Ésquilo, onde tal *thémis* é atributo de Zeus.

Esquemáticamente, poderíamos assinalar:

*proáiresis* -> *hýbris* -> *thémis*

Entre a *hýbris* e a *thémis*, contudo, há o processo de constituição e materialização da própria *hýbris*, e tal processo não é senão a realização da *proáiresis* mesma. Em contexto mais geral, a *hýbris* dependerá, como foi dito, do que vai ser considerado um limite, um limite que oscilará ao sabor de uma axiologia específica.

Com a saúde não acontece muito diferente. O limite, no entanto, será estabelecido pela interpretação que se dá à *phýsis*. A doença, nesse contexto e nesse esquema, pode ser identificada com uma “*thémis* natural”, um mecanismo de retorno à *phýsis* por meio de uma sinalização corpórea segundo a qual algo deve ser corrigido.

‘Dieta’ (*δίαιτα*) é um termo que significou por muito tempo uma forma de vida espontânea e característica. É com esse sentido que a encontramos em Heródoto (I, 35) e mesmo em Píndaro (I *Pítica*, 182)<sup>3</sup>, mas, no mesmo século V a.C., o *Corpus hippocraticum* dá novo sentido ao termo: ‘o modo de vida prescrito’. Esse deslocamento semântico não retira a dieta do campo do *nómos*, ao contrário, ratifica seu lugar ali, mas associa-o a outro elemento do próprio *nómos*, a *tékhne*.

No tratado *Περὶ τέχνης* (*De arte*), fica evidente que o autor, ao reivindicar para a Medicina o *status* de *tékhne*, deixa que significado atribui a esse significante: um feixe de saberes que visam a uma aplicação prática e que redundam num lugar social. Tal lugar social é, ao nosso ver, aquilo a que Pierre Bourdieu (1980, p. 114) dará o nome de ‘campo’. No caso específico da medicina grega, os de fora do campo eram chamados de “leigos”, ou, *in verbis*, *idiôtai*.

A *díaita* é, no *Corpus hippocraticum*, esse instrumento da *tékhne* com o qual a pessoa socialmente habilitada ou reconhecida, o *iatrós* (*iētrós*, no dialeto jônico), prescreve uma maneira de viver, de morar, de existir, a fim de contornar uma *hýbris* contra a *phýsis* e não

---

<sup>3</sup> Assim, como, possivelmente por causa desses, respectivamente em Tucídides e Ésquilo.

ficar, por conseguinte, à mercê de uma doença *themisteía*. A *díaita* e o *phármakon* são os instrumentos fundamentais da *iētrikè tékhnē*, i.e., da medicina hipocrática. Sobretudo a *díaita* é o instrumento de retificação de uma *hýbris* iminente, fruto de algo essencialmente, portanto naturalmente, humano: a *proáiresis*.

A *proáiresis* nosogênica traz o elemento vitalista a uma estrutura mecanicista e, portanto, baseada na relação entre causa e efeito. A intervenção da *tékhnē* pela *díaita* dar-se-á na inibição da *proáiresis*. A superabundância dos humores e de suas propriedades, caracterizada (ainda hoje) pelo prefixo ‘*hyper-*’, qual a exiguidade, pelo prefixo ‘*hypo-*’, como lembra Georges Canguilhem (2005, p. 12) ao denunciar certo mecanicismo que reduz a patologia ao quantitativismo.

O texto do *Da dieta* I, um dos tratados mais representativos da Escola de Cós, apresenta claramente o percurso terapêutico dietético para a saúde:

Ὑπεναντίας μὲν γὰρ ἀλλήλοισιν ἔχει τὰς δυνάμιας σίτα καὶ πόνοι, ξυμφέρονται δὲ ἀλλήλοισι πρὸς ὑγείην· πόνοι μὲν γὰρ πεφύκασιν ἀναλῶσαι τὰ ὑπάρχοντα· σιτία δὲ καὶ ποτὰ ἐκπληρῶσαι τὰ κενωθέντα.

Comida e esforços têm propriedades opostas entre si, mas se complementam mutuamente, com vistas à saúde. Esforços, de fato, têm a natureza de eliminar o que subsiste, ao passo que os alimentos e as bebidas têm a natureza de preencher o que houver sido esvaziado. (*Da dieta*, I, 2).

Pensadores modernos do séc. XVII notaram nos textos legados pela Antiguidade uma certa distinção entre a *phýsis* interna e a *phýsis* externa, assinalando a primeira com letra minúscula (*natura*) e a segunda, com letra capital (*Natura*). Essa distinção, de resto, corria à época nos meios acadêmicos e ambientou a distinção spinoziana entre *natura naturans* e *natura naturata*, tal como se a lê no *Escólio à Propositio XXIX* da Primeira Parte de sua *Ethica*:

*Scholium. Antequam ulterius pergam, hic quid nobis per naturam naturantem et quid per naturam naturatam intelligendum sit, explicare volo, vel potius monere. Nam ex antecedentibus iam constare existimo, nempe, quod per natura naturante nobis intelligendum est id quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam expriment, hoc est Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscuiusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt.*

Escólio. Antes de ir adiante, quero explicar, ou antes, lembrar, o que deve ser entendido por nós por natureza naturante e por natureza naturada. Estimo, de fato, já

ter ficado evidente, pelo que foi dito antes, que por natureza naturante deve ser entendido por nós o que existe em si mesmo e é concebido por si mesmo, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado como causa livre. Enquanto, por natureza naturada, entendo exatamente tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que são em Deus, e que, sem Deus, não podem ser nem ser concebidas. (*Eth. Pars I*, Sch. ad Prop. XXIX).

A chave interpretativa é, certamente, o axioma *Deus sive Natura*. Aristóteles não reconhece, é claro, uma *phýsis* que não seja aquela que está no real, que não tenha o seu ὑποκείμενον, precisa de seu suporte para ser, tal como a escrita, por exemplo: ὑποκείμενον γάρ τι, καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις ἀεί [a *phýsis* é sempre um *hypokéimenon* e é no *hypokéimenon* que ela está] (*Física*, 192b34).

Visto desse ponto, parece que Aristóteles, sabidamente conhecedor do *Corpus hippocraticum*, reconhece uma única *phýsis* que recebe diferentes *hypokéimena*, e, destarte, nos passos de Aristóteles, não há uma pluralidade ou dualidade de *phýseis*, mas uma diversidade de *hypokéimena* sobre a qual repousarão essas *phýseis*.

Se Aristóteles bebeu da fonte hipocrática, como atestam muitos textos e, em especial, os zoológicos, a recíproca não é verdadeira. Os textos hipocráticos não se consideram *hypokéimena*, mas também não nos parecem considerar uma dualidade da *phýsis*. Parece haver, por outro lado, uma dualidade da apreciação da *phýsis*.

Lidar com o conceito expresso por *phýsis* tem, pois, o peculiar entrave de sua própria amplitude semântica. Dessa amplitude, são sinais os títulos Περί φύσεως<sup>4</sup> registrados pela doxografia dos autores denominados pré-socráticos. A extensão semântica de *phýsis* foi, ao menos por certo tempo e em certos contextos, parcialmente emulada pelo termo latino *natura*, que, no entanto, se faz acompanhar do genitivo “*rerum*”<sup>5</sup> no título de Lucrecio. O que é compreensível, se se pensar que os próprios gregos, a partir do final do século V a.C. passaram a apor genitivos ao vocábulo *phýsis* nos títulos dos tratados médicos: Περί φύσιος ἀνθρώπου (*Da natureza do homem*, séc. V a. C.), Περί φύσιος γυναικείης (*Da natureza feminina*, compilação imperial romana de material antigo), Περί φύσιος παιδίου (*Da natureza da criança*, fim do V ou começo do IV séc. a. C.), Περί φύσιος ὀστέων (*Da natureza dos ossos*, compilação imperial romana de material antigo, que, em Galeno, é referido como apêndice ao tratado Μοχλικός).

---

<sup>4</sup> Mais comumente, Περί φύσιος, porquanto jônico.

<sup>5</sup> O *De rerum natura* de Lucrecio apresenta 236 ocorrências do vocábulo *natura*, quase sempre no singular. Na maioria dessas ocorrências o termo é acompanhado de algum restritor semântico.

Os tratados *Περὶ φύσεως*, de fato, constituíram um gênero que conheceu um caso marcado pelos restritores semânticos. Em algum tempo impreciso, um discurso sobre a *phýsis* deixou de ser possível ou interessante. Platão, no seu *Fédon*, testemunha tanto sobre o gênero discursivo constituído por esses tratados, como sobre os problemas que esse gênero conheceu no século V a.C.:

ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὦ Κέβης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν· ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι. καὶ πολλαίς μαυτὸν ἄνω κάτω μετέβαλλον σκοπῶν πρῶτον τὰ τοιάδε· “ἄρ’ ἐπειδὴν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν σηπεδόνα τινὰ λάβη, ὡς τινες ἔλεγον, τότε δὴ τὰ ζῷα συντρέφεται; καὶ πότερον τὸ αἷμα ἐστὶν ὃ φρονούμεν, ἢ ὁ ἀήρ ἢ τὸ πῦρ; ἢ τούτων μὲν οὐδέν, ὁ δ’ ἐγκέφαλός ἐστιν ὃ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὄραν καὶ ὀσφραίνεσθαι, ἐκ τούτων δὲ γίγνεται μνήμη καὶ δόξα, ἐκ δὲ μνήμης καὶ δόξης λαβούσης τὸ ἡρεμεῖν, κατὰ ταῦτα γίνεσθαι ἐπιστήμην;” καὶ αὐτὸ τούτων τὰς φθορὰς σκοπῶν, καὶ τὰ περὶ τὸν οὐρανόν τε καὶ τὴν γῆν πάθη, τελευτῶν οὕτως ἑμαυτῷ ἔδοξα πρὸς ταύτην τὴν σκέψιν ἀφυῆς εἶναι ὡς οὐδὲν χρῆμα.

Pois eu, disse [Sócrates], ó Cebete, quando jovem, tinha um admirável desejo dessa sabedoria (σοφία) a que chamam de investigação acerca da *phýsis* [ἱστορία περὶ φύσεως]. Pareceria-me, de fato, esplêndido saber a causa de cada coisa, por que cada uma delas ocorre e por que se deterioram, por que existem. E tantas vezes punha-me a examinar de cima a baixo primeiramente isso: “Será que é quando o calor e o frio passam por uma certa fermentação, como dizem alguns, que se formam os animais?” Ou: “É por meio do sangue que pensamos? Ou por meio do ar? Ou do fogo? Ou nada disso, mas sim é o cérebro que oferece as sensações do ouvir e do ver e do cheirar, das quais surgiria a memória e a *dóxa* (δόξα), e, da memória e da *dóxa* que tomasse quieto assento, surgiria a certeza (ἐπιστήμη)?” E depois, examinando as corrupções das coisas e tudo que se passa com o céu e com a terra, concluindo, cheguei à opinião de que sou inapto para esse exame, conquanto inútil. (Pl. *Fédon*, 96a-c).

A referência ao gênero *Περὶ φύσεως* (e aos tratados *Περὶ φύσεως* (*Perì phýseos*) como um gênero discursivo) parece evidente, como são explícitas as referências ao pensamento de diversos autores pré-socráticos, como Alcmeón de Crotona, Méliossos, Heráclito, Anaximandro, Anaxágoras e outros<sup>6</sup>. Mas o mais importante aqui é a apresentação absolutamente desdenhosa desse gênero por Platão. Nesse trecho o gênero é qualificado, no início, como algo juvenil, ou que interessa ao νέος (*néos*), e, ao fim, é considerado algo para o qual o filósofo não tem propensão pela sua própria *phýsis* (ele é ἀφυῆς (*aphyés*), para usar a expressão platônica). No centro do trecho, contudo, é que reside a parte mais interessante, uma vez que ali Platão confronta e afronta os cernes das teses apresentadas sob o título de *Περὶ φύσεως* (*Perì phýseos*). Um por um, Platão descredencia esses pensadores.

<sup>6</sup> A lista completa, com as devidas referências é conhecida, e pode ser encontrada, por exemplo, em Hülsz (2013, p. 191).

De fato, como lembra Jacques Jouanna (1992, p. 392), o único tratado hipocrático sobrevivente com a temática característica desse gênero é o *Περὶ σαρκῶν* (*Das carnes*)<sup>7</sup>, que, malgrado não apresente o termo *phýsis* no título, traz uma cosmologia característica, sobretudo por imiscuir-se com certa antropologia que dela deriva. É, pois, esse tratado muito afinado com o tipo de pensamento e de uma produção que se convencionou chamar de pré-socrática e que se caracteriza também pela presença nuclear de conceitos análogos ao de *arkhḗ*<sup>8</sup>, nomeados assim ou de formas diversas (como as *rhízai* de Empédocles, por exemplo) ou até mesmo não nomeados.

O papel da *tékhne* é sempre intervir na *phýsis*, e mesmo testar seus limites. O *iētrós*, por ser *tekhnitēs*, sempre negocia esses limites, e não é outra a sua arte.

A *hýbris contra naturam*, à época do *Corpus hippocraticum*, variava desde a construção inadequada em relação aos ventos e ao Sol até uma forma equivocada, insuficiente ou desmedida, de se exercitar, de comer, de beber etc. A interferência na *phýsis* era, na maioria das vezes, entendida como algo que dizia respeito ao microcosmo, mesmo quando se se tratava do urbanismo. Por isso, era da competência da *iatrikḗ tékhne* retificar uma relação dada por *hybrística* ou potencialmente *hybrística*.

Na contemporaneidade, contudo, a intervenção na *phýsis* passou para o nível do macrocosmo, e suas características *hybrísticas* se agravaram. A nova *hýbris* sai do domínio da medicina, roupagem nova da *iatrikḗ tékhne*, e passa a um domínio difuso no contrapasso das especializações, um campo, portanto, ainda não fundado, não fundamentado e cuja ausência nos submete a uma *thémis* cada vez mais severa.

---

<sup>7</sup> Jouanna (1992, p. 392; 532) insiste em que esse tratado seja o único remanescente do gênero ao qual Platão se refere na passagem em questão, os tratados “*Περὶ φύσεως...*”. Sua leitura do excerto platônico difere, contudo, um pouco da que se apresenta aqui. Jouanna não vê sarcasmo ou ironia nessa fala de Sócrates, mas uma espécie de anamnese dos tempos de juventude, em que relembra — sequer confessa — seu gosto pelo gênero *Περὶ φύσεως*. Evidentemente é outra a sua interpretação de *ὡς οὐδὲν χρήμα: τελευτῶν οὕτως ἐμαυτῷ ἔδοξα πρὸς ταύτην τὴν σκέψιν ἀφύης εἶναι ὡς οὐδὲν χρήμα* = *pour finir je me persuadai qu'à l'égard de cet examen ma nature était d'une inaptitude à nulle autre pareille* (JOUANNA, 1992, p. 392).

<sup>8</sup> Segundo Simplício, em seu comentário à *Física* de Aristóteles (24,13 sq; v. também Teofrasto, *Fís.* op. fr. 2 Diels), Anaximandro teria sido o primeiro a usar o termo *arkhḗ* com esse sentido (v. Anaximandro DK 12A 9, B1). De fato, entre os pensadores do século V a.C. a ideia que o termo *arkhḗ* expressa em Anaximandro é mais estável do que o próprio termo, presente e preponderante, pelo menos, desde Tales.

## REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. Quelques propriétés des champs. *In*: BOURDIEU, Pierre. **Questions de sociologie**. Paris: Minit, 1980. p. 113-120.

CAIRNS, Douglas L. Hybris, dishonour, and thinking big. **Journal of Hellenic Studies**, vol. 116, p. 1-32, 1996.

CAIRUS, Henrique F.; GALLUCCI, Lívia. Vitalismo hipocrático de Canguilhem. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 29, n. 2, 2019. Acesso em: 6 jun. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-73312019290209>. Epub 16 Set 2019. ISSN 1809-4481. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312019290209>.

CAIRUS, Henrique F.; GALLUCCI, Lívia. Vitalismo hipocrático de Canguilhem. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 29, n. 2, 2019. [Acessado 6 de junho de 2021], e290209. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-73312019290209>>. Epub 16 Set 2019. ISSN 1809-4481. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312019290209>.

CAIRUS, Henrique; RIBEIRO Júnior, Wilson A. **Textos hipocráticos: o doente, o médico, a doença**. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2005.

CAMEROTTO, Alberto; CARNIEL, Sandro. **Hybris: I limiti dell'uomo tra acque, cieli e terra**. Milano: Mimesis Edizioni, 2014.

CANGUILHEM, Georges. **Conhecimento da vida**. Tradução de Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

CANGUILHEM, Georges. **Escritos sobre a medicina**. Tradução de Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

CANNON, Walter. **A sabedoria do corpo**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.

CANNON, Walter. **The wisdom of the body**. Nova York: Norton, 1932.

CATANI, Afrânio M. et al. (org.). **Vocabulário Bourdieu**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.  
CUNNINGHAM, Andrew. The transformation of hippocratism in seventeenth-and eighteenth-century Britain. *In*: CANTOR, David (org.). **Reinventing Hippocrates**. Nova York: Routledge, 2001. p. 92-115.

DANZER, G. *et al.* On the theory of individual health. **Journal of Medical Ethics**, London, v. 28, n. 1. p. 17-19, 2002.

DETIENNE, Marcel. **Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque**. Paris: Maspero, 1967.

DIELS, Hermman.; KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. 6. ed. Zürich: Weidmann, 1952 (repr. 2004).

FISHER, Nick. **Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece** Warminster: Aris and Phillips, 1992.

GEROULANOS, Stephanos. Beyond the normal and the pathological: Recent literature on Georges Canguilhem. **Gesnerus**. Swiss Journal of the History of Medicine and Sciences. v. 66, n.2, p. 288-306, 2009.

GUARDIA, Joseph-Michel. **Histoire de la Médecine: d'Hippocrate à Broussais et ses successeurs**. Paris: Octave Doin, 1884.

HÜLSZ, Enrique. Heraclitus on *phýsis*. **Epoché**, vol. 17, n. 2, p. 179-194, 2013.

JOUANNA, Jacques. **Hippocrate**. Paris: Fayard, 1992.

MANN, Joel. E. Prescribing positivism: the dawn of Nietzsche's Hippocratism. **The Journal of Nietzsche Studies**, University Park, v. 45, n.1, p. 54-67, 2014.

MAUL, Diana. **História e epidemiologia, possibilidades e limites: o caso do escorbuto e da peste de Atenas**. 1996. Tese (Doutorado em Saúde Pública), Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Schwarcz, 2001.

OEUVRES complètes d'Hippocrate. Traduction, introduction et notes philologiques par Émile LITTRÉ. Paris, Academie Royale de Médecine, tomo I, 1839; tomo II, 1840; tomo IV, 1844; tomo VI, 1849; tomo VII, 1851; tomo VIII, 1853; tomo IX, 1861a; tomo X, 1861b.

PLATON. **Œuvres complètes**. Tome IV, 1re partie: Phédon. Texte établi et traduit par Paul Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

ROSS, David. **Aristotelis Physica**. Oxford: Clarendon Press, 1966 [1950].

SAFATLE, Vladimir. O que é uma normatividade vital? Saúde e doença a partir de Georges Canguilhem. **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 11-27, 2011.

SINGER, Charles. **A history of biology to about the year 1900**. Ames: Iowa State University Press, 1989.

SINGER, Charles. **Greek Biology & Greek Medicine**. Chapters in The History of Science. Oxford: Clarendon Press, 1979.

SPINOZA, Benedictus de. **Éthique**. Texte latin, traduction nouvelle avec notice et notes par Charles Appuhn. Paris: J. Vrin, 1983. (Bibliothèque des textes philosophiques).

VERNANT, Jean-Pierre. Esboços da vontade na tragédia grega. *In*: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 25-52.

VIGO, Alejandro G. Deliberación y decisión según Aristóteles. **Tópicos**: revista de filosofía, n.43, p. 51-92, 2012.

WOLFE, Charles T. From substantival to functional vitalism and beyond, or from Stahlian animas to Canguilhemian attitudes. **Eidos**, 14, p. 212-235, 2011.